

Megbízható kalauz-e az introspekció a lélek természetéhez?

Racionalitás és ókori hagyomány a kései 17. században*

Aligha létezik olyan szerző a 17. században, aki nagyobb figyelmet fordított az Ész méltóságának hangsúlyozására, mint Nicolas Malebranche (1638–1715). A korai felvilágosodás retorikája igen sokat köszönhet e filozófusnak, aki szerint az ész egyetemes közösséget teremt minden racionális létező között. Amint Malebranche a *Traité de morale* lapjain fogalmaz:

Az Észnek köszönhetően (...) valamiféle közösségben állok, vagy állhatok Istennel, s valamennyi intelligenciával, hiszen én és minden elme egyetlen közös jóval, valamint egyazon törvénnyel rendelkezünk: az *Ésszel*.¹

E szellemi közösség – *société spirituelle* – az ágostoni *civitas Dei*hez hasonlóan közös értékek köré szerveződik és közös törvények alatt áll. Egysége Malebranche szerint éppen azon a határon formálódik, ahová az ember racionális belátásai köthetők, véges és végtelen határán, egyéni létezésünk peremvidékén. A racionális belátás egyik arca ugyanis véges élettörténetünk felé fordul, hiszen – mint mentális epizód – minden belátás betagozódik a személyes élet temporálisan rendezett pszichológiai eseményei közé, másrészt azonban – amennyiben e belátások során mintegy örök és változhatatlan igazságokat ismerünk fel – másik arcával egy olyan valóság felé tekint, amely szükségszerű, objektív és intelligibilis törvényszerűségeivel meghaladja a személyes létezés esetleges és véges szféráját. Az ész tehát Malebranche szerint szellemi közösséget teremt, mert belátásai – ellentétben az érzetekkel, amelyek szubjektívek s így megoszthatatlanok – nem a személyes létezés szférájához tartoznak: „a fájdalom a saját szubsztanciám módosulása, az igazság [ellenben] valamennyi szellem közös java”.²

Az ész tehát Malebranche szerint az emberi elme véges szférájához képest *külső* szabályrendszer, minden intelligibilis valóság foglalata, amely a második isteni személlyel

* A tanulmány a 81165-ös és 104574 számú OTKA pályázat keretében készült. A szövegben olvasható idézeteket, ha másként nem jelzem, a saját fordításomban közlöm. Itt szeretnék köszönetet mondani Maróth Miklósnak, aki az MTA Ókortudományi Kutatócsoportjában eltöltött éveim alatt méltányolta és akceptálta a kora újkor felé forduló érdeklődésem első lépéseit.

¹ N. Malebranche: *Traité de morale*. 1.1.3. In: *Œuvres de Malebranche*. Ed. G. Rodis-Lewis. Paris: Gallimard, Vol. I. 1979; Vol. II. 1992. 2:426. (A továbbiakban e kiadásra RL rövidítéssel, a kötet- és az oldalszám megadásával hivatkozom.).

² Malebranche: i. m. (1. jegyz.) 1.1.2; RL 2:425.

azonos. E tézis érdekességét az alábbiakban kifejtendő gondolatmenet szempontjából nem annyira metafizikai háttere jelenti, amely szervesen illeszkedik a 17. századi Ágoston-recepció történetébe,³ hanem az a viszony, amely e tanítást a karteziánus elmefelfogásához fűzi. Az a lélek ugyanis, amely Malebranche-nál létét és működését tekintve megbonthatatlan kapcsolatban áll a Teremtővel, s amelyhez képest a racionalitás normarendszere transzcendens valóság, Malebranche nézete szerint nem más, mint a descartes-i *res cogitans*.

Az a tény ugyanakkor, hogy a megismerés normái Malebranche szerint külsők a lélek szubsztanciájához képest, súlyos kérdést vet föl az elme karteziánus fogalmával kapcsolatban. Hogyan lehet elgondolni egy lelket, amelynek lényegét a gondolkodás jelenti, ám amelynek belső természetéhez semmilyen módon nem tartozik hozzá az ész, azaz a racionalitás szabályrendszere?

1. Az introspektív önismeret problémája

Elmének belső állapotainak megfigyelése a karteziánus gondolkodás egyik legfontosabb munkamódszere. Descartes egyik első követője, az ágostoni gondolkodás rejtelmeiben janzenista teológusként ugyancsak kiválóan jártas Antoine Arnauld, 1683-ban az introspekció követelményének megfogalmazása során erősen hangsúlyozza az így nyerhető tapasztalat önmagában – minden spekulatív interpretáció előtt spontán adódó – informatív jellegét.

Azt kívánom, ki-ki fordítson alapos figyelmet arra, ami az elméjében zajlik, midőn különböző dolgok ismeretére tesz szert; vegye szemügyre mindazt, amit egy egyszerű pillantással észrevesz, ne vonjon le következtetéseket, ne keressen más területen más, a testi világból vett hasonlatokat, csak azt fogadja el, amiről úgy látja, képtelen kétellyel illetni.⁴

Arnauld szerint fontos tehát, hogy mindazt, amit megfigyelünk, saját belső evidenciája révén engedjük érvényesülni, s ne korábbi fogalmaink segítségével írjuk le, vagy hamis analógiák és prekonceptiók alapján értelmezzük. De vajon alkalmas-e ez a megfigyelési módszer arra, hogy segítségével érvényes kijelentéseket tegyünk az így megfigyelt tárgyak *természetével* kapcsolatban? Ha e kérdésre Arnauld-val együtt pozitív választ adunk, akkor ez annyit jelent, hogy amit a megfigyelő „egy egyszerű pillantással észrevesz” önmagában, anélkül, hogy

³ Ennek legjobb összefoglalása máig *H. Gouhier: Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1978. Malebranche augusztinianizmusához lásd *H. Gouhier: La vocation de Malebranche*. Paris: Vrin, 1926.

⁴ *A. Arnauld: Des vraies et des fausses idées*. Ed. C. Frémont. Paris: Fayard, 1986. 48. Magyar fordítás: *Lélek és elme a karteziánizmus korában – elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Szerk. Schmal D. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2010. 186.

„következtetéseket vonna le” vagy „a testi világból vett hasonlatokkal” kívánná megvilágítani, magától értetődő, semmi másra vissza nem vezethető érvényességgel rendelkezik. Természetesen ennek az introspektív eljárásnak gondosan le kell választania a megfigyelt jelenségről mindazt, ami nem tartozik annak lényegéhez – erre szolgál a Descartes által javasolt radikális kétely –, ezek után azonban Arnauld megkérdőjelezhetetlen igazsággént jelentheti ki például azt, hogy az intencionalitás (a mentális állapotok tárgyra irányultsága) lényegi, redukálhatatlan tulajdonsága minden emberi gondolatnak: „nem rendelkezhetem (...) megismeréssel megismert tárgy nélkül”.⁵ Ám ha a tárgyra irányultság valamennyi gondolat elválaszthatatlan, introspektív eszközökkel kideríthető alaptermészete, akkor e tárgyvonatkozás nem szorul további magyarázatra, hanem végső, formai ismérve minden *cogitatio*nak: „ezért (...) nem firtathatom annak ésszerű alapját, hogy miért gondolok *valamire*”. Az intencionalitás tehát Arnauld szerint a gondolatok definitív ismérve.

Malebranche az „ortodox” karteziánusokkal folytatott vitái idején határozottan tagadta Arnauld kijelentését, s ezzel – természetesen – egyszersmind az introspektív tapasztalat megbízhatóságát is kétségbe vonta: bár gondolataink tapasztalataink szerint mindig valamilyen tárgyra irányulnak, ebből nézete szerint nem következik, hogy e tárgyak mentális aktusaink lényegi tartozékai. Az introspektív tapasztalat azért lehet félrevezető ezen a téren, mert elménk – állítja Malebranche igen határozottan – nem ismeri önmagát. Amint az elme önismeretének tagadása jelzi, Malebranche esetében egy olyan sajátos karteizianizmussal van dolgunk, amelyből épp a descartes-i filozófia egyik legfontosabb komponense van kiiktatva: a lélek saját természetére vonatkozó evidens önismerete.

Honnan ered vajon a malebranche-i karteizianizmus e nem karteziánus tétele? A Malebranche–Arnauld vita történetét tárgyaló modern szerzők nem mulasztják el, hogy ebben az összefüggésben Szent Ágoston szerepére utaljanak, aki az oratoriánus Malebranche számára szilárd viszonyítási pontot jelentett, hiszen az egyházatya gondolkodásának középpontjában éppen az az önmagát kereső „én” áll, aki saját maga számára kifürkészhetetlen rejtéllyé vált:

[I]gen nagy az emlékezet ereje: tágas és végtelen szentély ez! Ki hatolhat a mélyére? Lelkemé ez az erő, a természetemhez tartozik, így aztán én magam sem fogom fel teljes egészében azt, ami vagyok. Szűk hát a lélek önmaga birtoklására, és amit nem fogad be, az talán valahol máshol létezik, nem benne, hanem rajta kívül?⁶

⁵ Arnauld: i. m. (4. jegyz.) 22. Magyarul: Lélek és elme a karteizianizmus korában. (4. jegyz.) 172.

⁶ Szent Ágoston: Vallomások. 10. 8. 15. (Különböző kiadások).

Augustinus hatása ezen a téren – mint a malebranche-i gondolkodás annyi más területén is – kétségbevonhatatlan. Ennek dacára, úgy vélem, Malebranche az önismeret kérdésében Descartes-tal és Arnauld-val ellentétben nem csak, sőt talán nem is elsősorban azt a hagyományt követi, amelyet Szent Ágoston neve fémjelez, hanem – meglepő módon – ahhoz az arisztotelianus elgondoláshoz közeledik, amely a kései skolasztika idején általánosan elfogadott tomista álláspontnak számított. E kapcsolódás sokkal kevésbé kézenfekvő, mint a széles körben elismert ágostoni hatás, s minthogy nézetem szerint igen szoros összefüggésben áll a *res cogitans* malebranche-i felfogásával, alaposabb kifejtést igényel.

2. Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás a lélek önismeretéről

A kései skolasztikában általánosan elfogadott elv, hogy a megismeréshez két egyenként szükséges és közösen elégséges feltételnek kell teljesülnie: (1) A megismert tárgynak *jelen kell lennie* a megismerőképeség számára – nevezzük ezt a *praesentia* követelményének,⁷ s (2) az ismerettárgy *intelligibilis* kell, hogy legyen, vagyis az értelem számára megragadható tartalommal kell rendelkeznie: ezt az *intelligibilitás* elvének hívhatjuk. Ami az első követelményt illeti, amikor a megismerés tárgya nem közvetlenül hozzáférhető a megismerő fakultások számára, olyan *specie*seken keresztül ragadható meg, amelyek jelenvalóvá teszik az érzékekben vagy az értelemben. Egy szál rózsza nem fizikai dimenzióiban, „megjelölt” anyagával együtt van jelen az érzékelőképeségben, hanem egy olyan érzékelhető *specie*sen keresztül, amely voltaképpen nem más, mint maga a rózsza, speciális – tudniillik az érzékek számára megragadható – módon. S hasonlóképpen, ahol a megismerés tárgya önmagában nem intelligibilis, ott az intelligibilitás elve értelmében egy olyan *specie*s teszi lehetővé a megértést, amely egyfelől azonos a megismert dologgal, másfelől alkalmas arra, hogy mozgassa az *intellectust*, vagyis előidézze a megértést. Ezt az *intelleigibilis specie*st a cselekvő értelem állítja elő a *phantasmá*ból, amikor elvonatkoztat a benne adott anyagi feltételektől. A *specie*s tehát e peripatetikus hagyományban kettős funkciót lát el: egyrészt jelenvalóvá teszi azt a természeti létezőt, amely saját materiális mivoltában nem lehet jelen a lélekben, másrészt intelligibilissé teszi azt, ami saját természete szerint nem képes mozgatni az intellektust.

Mi a helyzet azonban akkor, amikor megismerésünk tárgya maga a megismerő lélek? Az önismeret esetében a *specie*s első funkciójára nincsen szükség, hiszen a lélek evidens

módon mindig jelen van önmaga számára.⁸ Annál érdekesebb kérdés, hogy e *jelenlét* önmagában alkalmas-e arra, hogy minden további feltétel nélkül előidézzé a lélek önmagával kapcsolatos ismeretét. Vagyis a lélek minden további nélkül intelligibilis-e önmaga számára? Ezen a ponton válnak el egymástól az utak. Augustinus a *De Trinitate* 9. könyvében a lélek spirituális természetére hivatkozva afirmatív választ ad e kérdésre: „Amint tehát a testi létezők ismeretét az elme a testi érzékeken keresztül gyűjti össze, úgy a testetlen létezőkét önmaga által. Következésképpen önmagát is önmaga révén (*per se ipsam*) ismeri meg, hiszen test nélkül van.”⁹ Úgy tűnik, Descartes és Arnauld válasza ebbe a tradícióba illeszkedik, amennyiben mindketten úgy vélik, hogy a *res cogitans* képes megismerni saját belső állapotait, s ezekből mindenféle közvetítő nélkül felismerheti önnön természetét. A saját elmeállapotunkra vonatkozó önismeret bármely mentális aktusból kibontható a benne rejlő virtuális reflexió révén, amelyről Descartes egy Marin Mersenne-nek címzett 1641-es levelében ezt olvassuk:

[L]ehetetlen, hogy valaha is bármire gondoljunk úgy, hogy ugyanakkor ne rendelkezniünk ideával a lelkünkről mint egy olyan dologról, amelyik alkalmas arra, hogy mindarra gondoljon, amire gondolunk. Igaz, hogy egy ilyen természetű dolgot nem vagyunk képesek elképzelni. (...) Ettől azonban nem kevésbé elgondolható; ellenkezőleg, minthogy általa gondolunk el mindent, a lélek egymaga elgondolhatóbb, mint minden más együttvéve.¹⁰

Descartes szerint tehát a lélek mint gondolkodó dolog (*res cogitans*) ideája bármely tetszőleges gondolatból kibontható, jöllehet annak megmutatása, hogy ez az idea kizárja a lélek testi természetét, további érveket kíván.¹¹ Arnauld ugyanezen megfontolások alapján jelenti ki, hogy minden idea természeténél fogva rendelkezik tárggyal, s az intencionalitás elválaszthatatlan a gondolatok legsajátabb természetétől. Minden egyes idea tökéletesen intelligibilis, feltárja nemcsak a tárgyát, hanem önmagát, s azt az *ént* is, aki észleli e tárgyat.

A tomista válasz ezzel szemben tagadja, hogy a lélek jelen állapotában intelligibilis

⁸ Vö. A. Rubio: *Commentarii in libros Aristotelis Stagyrtae philosophorum principis de anima ...* Lyon: apud Ioannem Pillehotte, 1613. 706. Rubio (1545–1618) e rendkívül népszerű munkája 1611-ben jelent meg először, s rövid idő alatt nyolc kiadást ért meg. A szerző egyike azon skolasztikusoknak, akiket Descartes is ismert. Vö. a *Scholasticon* szócikkével: http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1105
Hozzáférés: 2012. december 17.

⁹ *Szent Ágoston*: A Szentháromságról. 9. 3. 3. (Különböző kiadások).

¹⁰ R. Descartes: *Œuvres*. Eds. C. Adam – P. Tannery. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. Vol. III. 394.

¹¹ Ezekkel az érvekkel a II. elmélkedés egy megjegyzése szerint Descartes csak az *Elmélkedések* utolsó, hatodik részében szolgál. Vö. Descartes: i. m. (10. jegyz.) Vol. VII. 27.

lenne a megismerő számára.¹² E megközelítés abból a meggyőződésből fakad, hogy a lélek – jóllehet képes a testtől elválasztva létezni – legsajátabb természetét tekintve mégis szubsztanciális egységet alkot a testtel mint annak formája. Emiatt az önismeret közvetlen módja – úgy, ahogyan Ágoston leírta – a lelket csak abban az állapotában illeti majd meg, amelyben a testtől elválva, spirituális létezőként tevékenykedik, míg ezzel szemben itt e földi életben, *in statu informandi corpus* (vagyis amíg a lélek a test formáját alkotja) a lélek maga is anyagi entitás, s mint ilyen *aktuálisan nem intelligibilis*.¹³ Ugyanakkor a lélek nem érzékelhető az érzékszervekkel megragadható testek mintájára, s ezért a cselekvő értelem – amely a *phantasma* segítségével teszi intelligibilissé azokat a dolgokat, amelyek önmagukban nem képesek mozgatni az értelmet – a szokott módon nem tudja előállítani a lélek *species*ét. Ezért a lélekkel kapcsolatos ismereteink e tomista hagyomány szerint indirekt módon, *per aliud* keletkeznek, úgy, hogy az érzékelhető testek megismerése közben a lélek – reflexió révén – mintegy „visszahajlik” önmagára, s saját cselekvésének tapasztalatából igyekszik következtetéseket levonni önnön természetére vonatkozólag.

Malebranche felfogása – jóllehet elméletének metafizikai keretei más tekintetben az augusztinianizmus áramába tartoznak – a lélek önismeretének kérdésében közelebb áll e tomista hagyományhoz, amely tagadja, hogy a jelenlegi életben lelkünk közvetve vagy közvetlenül intelligibilis lenne önmagunk számára. Malebranche maga is úgy véli, hiába van jelen a lélek (reflexió révén) önmaga számára, e jelenlét nem teszi intelligibilissé önnön állapotait, amelyeket csupán *átélni* vagy *átérezni* képes, racionális belátás tárgyává azonban számára nem válhatnak. *Keresztényi elmélkedések* című művének egy szakasza a következő szavakkal fogalmazza meg a lélek kiismerhetetlenségét:

Gondolkodom, de miként? Érzem, hogy akarok, de hogyan is van?! egyáltalán nem értem meg világosan, hogy mit jelent akarni! Amikor a testekre gondolok, világosan belátom, hogy milyen lehetőségeket rejtenek magunkban, összehasonlítom őket, és felismerem a közöttük lévő viszonyokat. De bármilyen erőfeszítéseket tegyek is, hogy önmagamot reprezentáljam

¹² Vö. Aquinói Szent Tamás: i. m. (7. jegyz.) Ia qu. 87. a. 1. c. Tamás szerint ez az emberi lélekkel kapcsolatban elutasított nézet az angyali önismeret helyes leírása: *Angelus autem (...) est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam quae est sua substantia seipsum intelligat* (Ia qu. 56. a. 1. c.). Azaz az angyali megismerés nem szorul rá arra, hogy *species* tegye aktuálisan jelenlővé és megismerhetővé a tárgyát.

¹³ Vö. Rubio: i.m. (8. jegyz.) 708: *Animam nostram duo habere; unum quod sit forma physica informans corpus, etiam ut rationalis, sub qua consideratione evidens est pertinere ad statum et ordinem physicum materialelem atque sensibilem: alioqui non posset per se et tanquam obiectum proprium pertinere ad hanc partem naturalis philosophiae.*

önmagam számára, képtelen vagyok felfedezni, hogy mi vagyok.¹⁴

A Malebranche által javasolt megkülönböztetés világosnak tűnik: rendelkezünk *a priori* geometriával, hiszen elménk a tapasztalattól függetlenül rendelkezik a kiterjedés ideájával, ám *a priori* pszichológia nem lehetséges, mentális állapotaink világos ideája ugyanis nem áll rendelkezésünkre. Ennek híján a lélek csak azt tudjuk konstatálni – *a posteriori* –, hogy egy adott pillanatban *ilyen és ilyen állapotban van*, de hogy mi kapcsolja össze ezeket az állapotokat, s hogyan viszonyulnak egymáshoz, rejtély számára.

3. A lélek receptivitása Malebranche-nál

Ott, ahol híján vagyunk egy tárgy örök és szükségszerű ideájának, Malebranche szerint nem lehetséges valódi megértés. Márpedig ideát elménk – amely nem rendelkezik veleszületett tartalmakkal – csak *kívülről*, mint Malebranche mondja, egyedül Istentől, az egyetlen intelligibilis létezőtől kaphat, aki egyedül képes hatást gyakorolni a teremtett létezőkre. Ily módon megismerése tekintetében a *res cogitans* Malebranche-nál teljes egészében passzív, receptív szubsztancia. Érezni, észlelni vagy gondolkodni csak akkor képes, ha – Kant nyelvén fogalmazva – „tárgyak adatnak neki”, vagyis gondolkodását afficiálja valami. „A lélek egy gondolkodó szubsztancia, intelligencia, amely észlel – idézi Malebranche a karteziánus formulát –, ám – teszi hozzá – pusztán azt észleli, ami érinti őt, ami hatást gyakorol rá.”¹⁵ A malebranche-i ideák ily módon a transzcendens szférához tartozó dinamikus létezők, amelyek úgy teszik lehetővé a gondolkodást, hogy tárgyat adnak neki, azaz mentális állapotainkat intencionálissá *teszik*, amennyiben intelligibilis tárgyakra irányítják. Az ideák – mivel Istenben vannak – külsők a lélekhez képest, ám hatni tudnak a lélek szubsztanciájára, vagyis képesek a lelket gondolkodásra indítani, amennyiben az felfigyel e hatásokra.

Amikor azt mondjuk, az idea „kívülről” afficiálja a lelket, e kifejezés félrevezető. Az a *kívüliség*, amelyről itt szó van, esszenciális viszonyulást jelent a lélek számára, hiszen a benne cselekvő isteni tevékenység (amely nem más mint a létezésében és a megismerésben megnyilvánuló folyamatos teremtés) természetének legbelsőbb magja: egy olyan eltéphetetlen reláció ez, amely a teremtett és véges létezőt a végtelen szubsztanciával egyesíti. „Ennek az

¹⁴ N. Malebranche: Méditations chrétiennes et métaphysiques. 9.15; RL 2:284.

¹⁵ N. Malebranche: III. levél. In: Trois lettres de l’auteur De la recherche de la vérité touchant la Défense de Mr. Arnauld contre La réponse au Livre des vraies et des fausses idées. Ed. A. Robinet. Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld. In: Œuvres complètes de Malebranche. 20 vols. Ed. A. Robinet. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1958–1967. vol. 7:921. Magyarul: Lélek és elme a karteizianizmus korában. (4. jegyz.) 208.

egységnek köszönhetően kapja életét, világosságát és teljes boldogságát.” – olvassuk a *De la recherche de la vérité* előszavában. „[E]z az egység a legtermészetesebb és a legesszenciálisabb az elme számára”.¹⁶ Malebranche ezen a ponton a descartes-i III. elmélkedés istenbizonyítására támaszkodik. Ez az elmélkedés mutatja ugyanis meg, hogy a gondolkodó dolog, akinek léte immár bizonyos önmaga számára, nem záródik önmagára, nem foglya saját gondolatai tartalmainak, hanem e tapasztalati szféra gondos körüljárása – Möbius-szalag gyanánt – szükségképpen kivezet önmagából a végtelen fogalmán keresztül. A végtelen tökéletesség ideája világossá teszi, hogy önmagam – a bennem rejlő tökéletlenségekkel együtt – csak egy „végtelen, független, értelmével mindent átfogó”¹⁷ létezőhöz képest ragadható meg.

Malebranche voltaképpen a „kívüliségnek” ezt a tapasztalatát teszi minden racionális gondolkodás alapjává. Úgy véli, hogy az elme tartalmi „önmagukon kívülre” csak annak a végtelenségnek köszönhetően tekinthetnek, amely lényünk legmélyén – miként Ágoston mondja, *interior intimo meo* – afficiál: „beljebb annál, ami bennem a legbensőbb”. Malebranche szerint egyedül ez a végest a végtelennel, a belsőt a külsővel összekötő reláció az, ami az intencionalitást lehetővé teszi, vagyis a *res cogitans* egy adott állapotát olyasvalami észlelésévé teszi, ami nem maga az adott állapot.

4. Kitekintés: önismeret és empirizmus

Hogyan érthető meg mindezek után a descartes-i *res cogitans*, ha mindazt, ami benne az észhez tartozik, vagyis ami intelligibilis és intencionális, e szubsztancián kívülre helyezzük? Mit jelent egy olyan *res cogitans* fogalma, amely tiszta receptivitás, vagyis amely gondolkodik ugyan, de – ha önmagában tekintjük – mégsem tartozik hozzá semmi abból, ami a gondolkodást mint ésszerű, racionális tevékenységet lehetővé teszi? Az a válasz, amit Malebranche ad e kérdésre, jelentős módosítást hajt végre az elme karteziánus fogalmán: egy ilyen gondolkodó szubsztancia nem egyéb, mint tárgy és intencionalitás nélküli *puszta tudatosság*. Hangsúlyozzuk még egyszer: gondolkodásunk soha nincsen tárgyak nélkül, hiszen elménk esszenciális relációban áll az általános létezéssel. Ám ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy az egyes gondolatokból mi tartozik specifikusan a véges szubsztanciákhoz, akkor az, ami végest a végtelentől elválasztó – vagy inkább összekötő – határvonalon innen

¹⁶ Lásd *Œuvres complètes de Malebranche* (15. jegyz.) 1:9.

¹⁷ *Descartes*: i. m. (10. jegyz.) Vol. VII. 45. Magyarul: *R. Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz, 1994. 56.

marad, nem egyéb, mint annak minden fogalmi megértést nélkülöző, reflexív konstatálása, ami az adott pillanatban végbemegy bennünk.

Amikor valamilyen fájdalmat szenvedek, tudok róla, ám mielőtt elszenvedem, nem fogtam fel, hogy szubsztanciám képes ennek elszenvedésére, s még amikor elszenvedem, ez idő alatt sem tudom sem azt, hogy miben áll, sem azt, hogy milyen relációban lehet velem, vagy a környezetemmel. Egyszóval sötétség vagyok önmagam számára, szubsztanciám, úgy tűnik, híján van az intelligibilitásnak.¹⁸

Az elmondottak alapján világos kell, hogy legyen, Malebranche miért nevezi saját elméjét – szembeállítva az Ész világosságával – sötétségnek. A lélek ugyanis csak akkor képes ismeretet szerezni önmagáról, ha képes tárgyként adódni önmaga számára, vagyis ha képes hatást gyakorolni önmagára mint passzív gondolkodási képességre – ezt azonban egyetlen teremtet létező sem tudja megtenni. A lélek Malebranche szerint azért nem rendelkezik eleve adott önismerettel, mert nem rendelkezik önmaga ideájával. Ilyen idea kétségtelenül létezik, Istennek ugyanis teljes ismerete van a lelkekről, ám a lélek ideáját – a testi kiterjedés világos ideájával ellentétben – nem nyilatkoztatta ki számunkra. Ennek híján önmagunkról saját lelki tartalmaink tekintetében csakis empirikus tudással rendelkezünk, időben felhalmozódó belső tapasztalat világítja meg, hogy mi történik velünk, és ezeknek az élményeknek a birtokában derül ki számunkra is, kik is vagyunk valójában. *A priori* azonban – azaz mielőtt megtapasztalná – senki sem tudja, hogy elméje milyen módosulásokra képes és milyenekre nem. Ezzel Malebranche elképzelése az önismeretről, mint láttuk, ahhoz a tomista hagyományhoz kerül közel, amely szerint lelkünk csak az érzékelés segítségével tud indirekt módon következtetni önmagára. Röviden fogalmazva: Malebranche pszichológiai kérdésekben empirista. Az ész abszolutizálása, amely a racionalitás normarendszerét kiemeli a *res cogitans* területéről, s egyetemes Észként Isten természetének tulajdonítja, nemcsak az észközösség minden korábbinál erőteljesebb aufklärista retorikáját hozta létre, hanem az emberi elme oldalán ezzel egy időben valami mást is megteremtett: az elgondolható legradikálisabb empirizmust, hiszen a *res cogitans* szférájában csak tudatosságunk minden fogalmi tartalom nélküli, kvalitatív adottságait hagyja meg.

Az isteni megvilágosítás nélküli lélek állapotainak – vagyis egy ideák nélkül tekintett elme állapotainak – legplasztikusabb leírását nem véletlenül Condillac abbé híres

¹⁸ Malebranche: i. m. (14. jegyz.) 9. 15; RL 2:284.

gondolatkísérletében találjuk meg.¹⁹ Condillac az *Értekezés az érzetekről* című művében arra szólítja az olvasót, hogy képzeljen el egy „szobrot, amelyik – mint olvassuk – belsőleg úgy van szervezve, mint mi, ám lelke híján van minden ideának”.²⁰ Condillac tehát minden ideát eltávolítva egyetlen tulajdonságot hagy meg a szoborban, azt a „fogékonyságot”, amely lehetővé teszi, hogy az egyes érzékek – melyeket egyenként nyitunk meg a test felületén – különböző benyomásokat szenvedjenek el. Jóllehet a szerző számos alkalommal kritizálja a karteziánusokat, a receptivitás e leírása nem annyira az angolszász empirizmus hagyományából, mint inkább abból a malebranche-i elgondolásból ered, amely tökéletes passzivitást tulajdonít a *res cogitans*nak. Az *Értekezés az érzetekről* voltaképpen egy malebranche-i értelemben vett érzet leírásával kezdődik:

A szaglás érzetére korlátozott szobrunk ismeretei nem terjednek a szagokon túl. Nem lehetnek ideái sem a kiterjedésről, sem az alakról, sem pedig olyasvalamiről, ami kívülről, vagy érzetein kívül van (...). Ha elébe tartunk egy rózsát, számunkra olyan szobor lesz, amely rózsát szagol; önmaga számára azonban nem lesz egyéb, mint maga az illata ennek a virágnak. Rózsa-, szegfű-, jázmin-, ibolyaillat lesz tehát, ama tárgynak megfelelően, amelyek érzékszervére hatnak.²¹

Condillac megközelítése azért nem a Locke-féle empirizmus megfelelője, mert itt nem a külső tárgy hatásán van a hangsúly, amelynek köszönhetően érzékeinken keresztül egyszerű ideákra tehetünk szert, hogy elménk ezeket az egyszerű „felvételeket” összehasonlítsa, s más egyéb műveleteket végezessen rajtuk. A rózsa illata itt nem egy körülírható ideát hoz létre, hanem azt eredményezi, hogy a szobor önmaga számára teljes egészében ezzé az érzetté váljon. A szobor – amíg további hatások nem érik – ezzel az illattal azonos. Ahogyan a szerző félreismerhetetlen malebranche-i terminológiában fogalmaz: „a szobor szempontjából a szagok csupán saját magának *módosulásai*, vagy *létezésének módjai*”.²² Kétségtelen, hogy a radikális empirizmus condillaci programja, amely megismerésünk teljes rendszerét érzetekre kívánja felépíteni, igen távol áll Malebranche elképzeléseitől, aki szerint az érzetek egy egészen más forrásból táplálkozó fogalmiság segítségével válnak konceptuálisan megragadhatókká, azaz intelligibilissé. Ám az a tény, hogy ennek a lélektani empirizmusnak a gyökerei a *res cogitans* malebranche-i értelmezésével mutatnak rokonságot, arra utal, hogy

¹⁹ Malebranche és Condillac ismeretelméletének rokon pontjaira Ferdinand Alquié alapvető munkája hívta fel igen hangsúlyosan a figyelmet: *Le Cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974. 14. skk. passim.

²⁰ É. Bonnot de Condillac: *Értekezés az érzetekről*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Magyar Helikon, 1976. 11.

²¹ *Értekezés* 1.1–2. Magyarul: *Condillac*: i. m. (20. jegyz.) 19.

²² Uo. Saját kiemelésem.

Malebranche a gondolkodás alkotóelemeinek szétválasztásával, intencionalitás és tudatosság megkülönböztetésével, nemcsak a szuverén Ész isteni kultuszát hagyta az utókorra, hanem a szubjektív érzések szentimentalizmusával is megajándékozta a 18. századot.